

26.00.01 Теология

УДК 128

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-2-221-240



ИБН РУШД
БОЛЬШОЙ КОММЕНТАРИЙ К СОЧИНЕНИЮ
АРИСТОТЕЛЯ «О ДУШЕ»
(КН. III, КОММЕНТ. 17–19)

Перевод с латинского, предисловие и комментарии:

ЕФРЕМОВА Наталия Валерьевна —

канд. филос. наук, ст. науч. сотр. Сектора восточных философий.

Институт философии РАН

(109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1).

E-mail: salamnat@mail.ru

Аннотация. В данной работе представлен перевод фрагмента из сочинения видного арабо-мусульманского философа Ибн Рушда (Аверроэса, ум. 1198) — комментарии к пятой главе третьей книги аристотелевского трактата «О душе». Изложенное в этом трактате учение об интеллекте, лапидарное и допускающее амбивалентные интерпретации, в мусульманской философии (*фалсафа*) было развито во многих направлениях, обретая новые измерения — онтологическое, космологическое, профетологическое, эсхатологическое. В Большом комментарии, относящемся к зрелому периоду творчества Аверроэса, окончательно оформились его фундаментальные ноологические идеи, прежде всего концепция о единстве и вечности общечеловеческого интеллекта. Известная впоследствии как мононоизм, эта концепция породила горячие споры в европейской культуре и стала знаковой для последователей мыслителя — латинских аверроистов.

Ключевые слова: Ибн Рушд, Аверроэс, ноология, мононоизм, Аристотель, перипатетизм, фальсафа

Для цитирования: *Ибн Рушд*. Большой комментарий к сочинению Аристотеля «О душе» (кн. III, коммент. 17–19) / пер. с лат., предисл. и коммент. Н. В. Ефремовой // *Ислам в современном мире*. 2020; 2: 221–240;

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-221-240

Статья поступила в редакцию: 15.03.2020

Статья принята к публикации: 12.05.2020

Предисловие

Ноологическая проблематика, как это уже отмечалось в других наших работах, у мусульманских перипатетиков (фаласифа) — один из наиболее ярких и новаторских разделов их творчества. Если аристотелевские высказывания по поводу высшей способности души, интеллекта, носят по преимуществу краткий и маргинальный характер, то фаласифа развили эти высказывания в целостную и фундаментальную концепцию, которая во многом определила специфику восточного перипатетизма, служа в качестве конституирующего фактора их космогонии, профетологии и эсхатологии. Кроме того, именно латинские переводы трактатов мусульманских философов стимулировали интерес к ноэтике, прежде почти неизвестной на христианском Западе, и способствовали переориентации философского дискурса в ее сторону¹.

Отправной точкой мусульманского ноологического учения послужило знаменитое высказывание Аристотеля о двух разрядах ума в пятой главе III книги трактата «О душе». По аналогии с изделием, где обнаруживаются два аспекта — материал, который готов стать всем — [любым изделием, которое данным ремеслом изготавливается из него], и ремесло, которое всё создает из него, — в отношении души различает два разряда ума — «ум, который становится всем» и «ум, всё производящий»². Благодаря Александру Афродисийскому (кон. II — нач. III в. н. э.), видному греческому перипатетику и комментатору Аристотеля, эти два разряда ума оформились терминологически: первый получил наименование «материальный» (χυλόκος), второй — «творческий (ποιητικός)», или «деятельный/активный» (ἐνεργεῖα)³. На арабском языке эти два интеллекта будут переданы как 'акль хайулани и 'акль фа'аль/фа'иль, а на латинском — как *intellectus materialis* и *intellectus agens*.

У самого Аристотеля статус второго, активного интеллекта определен нечетко. Если в указанной главе из трактата «О душе» его статус можно интерпретировать двояко — в душе или вне души, то в сочинении «О возникновении животных» его высказывание — высказывание философа склоняет более ко второй альтернативе: «Остается только разуму входить извне и ему одному быть божественным»⁴. Помимо амбивалентности трактовки прихода «извне» (извне собственно чувственной части души человека или него самого), неясным остается

¹ См., например: Ефремова Н. В. Ноология восточных перипатетиков // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Восточная литература, 1998. С. 146.

² Аристотель. О душе // Аристотель. Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 435.

³ С именем Александра Афродисийского связаны три произведения, посвященные вопросам о душе, — Комментарии к аристотелевскому трактату «О душе» (не сохранились), трактат «О душе» и дополнительная книга к нему («Мантисса»), авторство Александра в которой оспаривается. В рамках «Мантиссы» выделяется ноологическая часть («Περὶ νοῦ», лат. De intellectu).

⁴ Аристотель. О возникновении животных. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1940. С. 102.

и «божественность» этого ума – имматериальность/извечность или же причастность/тождественность Богу (Первопричине, Неподвижному двигателю).

Еще в античной перипатетической традиции, и вообще в комментаторской, возникли две диаметрально противоположные трактовки: 1) трансценденталистско-экстериоризирующая, наиболее ярко воплощенная в творчестве уже упомянутого Александра Афродисийского, который также называл активный разум входящим «извне» (θύραθεν), а «божественность» его понимал как тождественность Богу¹, и 2) имманентистско-интериоризирующая, наиболее последовательно разработанная у Фемистия (ум. 387), рассматривающая его как часть человеческой души. В мусульманской философии первую тенденцию развивал Ибн-Сина (ум. 1037), а вторую — Ибн-Рушд.

Согласно авиценновской космогонии надлунный мир (семь небесных сфер и сфера неподвижных звезд с управляющими ими разумами) возникает в процессе эманации (исхождения, араб. *файд*, *судур*) от Бога, а последним в серии исходящих от Него разумов и выступает активный интеллект, который является фактически создателем, творцом нашего подлунного мира. С этим разумом философ отождествляет архангела Гавриила, который в мусульманской традиции прежде всего выступает вестником Божьего откровения людям (преимущественно пророкам). Таким образом от этого интеллекта получают свои знания и пророки, и философы. Ибн-Сина называет его «Даритель форм» (араб. *вахиб ас-сувар*), поскольку все формы подлунного мира происходят от него — как материальные, единичные, так и интеллигибельные, универсальные. Например, когда нагревается вода, то она снимает с себя форму водности и облекается в форму воздушности, которая поступает от означенного интеллекта. Равным образом, когда философ строит доказательство (силлогизм), то вывод к нему поступает от этого же разума².

Такая экстериоризация активного интеллекта, и особенно наделение его креативной функцией, неприемлемы для Ибн-Рушда³. И в комментариях к пятой главе он развивает представление об этом, утверждая его в качестве напарника материального интеллекта как двух компонентов души, а точнее в качестве формы для него⁴.

¹ Alexander. De Anima 89, 9–19 // The Philosophy of the Commentators. 200–600 AD. A Sourcebook/ Richard Sorabji. L.: Bristol Classical Press, 2012. V. 1. P. 104.

² Подробнее см.: Ибн-Сина. Исцеление // Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. Мусульманская философия. Антология. Казань: Изд-во ДУМ РТ, 2009. С. 378–381; Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. Мусульманская религиозная философия. Фальсафа. Казань: Изд-во КазГУ, 2014. С. 102–107.

³ О критике Ибн-Рушдом концепции «Дарителя форм» см.: Ибн Рушд. «Большой комментарий к “Метафизике” Аристотеля» (Тафсир Ма-ба’д ат-таби’а). Раздел об обосновании бытия Бога и Его атрибутов / пер., предисл. и примеч. Н. В. Ефремовой // ARS ISLAMICA / под ред. М. Б. Пиотровского и А. К. Аликберова. М.: Наука — Восточная литература, 2016. С. 491.

⁴ О некоторых других аспектах аверроистской трактовки активного интеллекта будет сказано в предисловии ко второй части данного перевода (20-го комментария).

Собственно о двух интеллектах Аристотель впервые начинает рассуждение именно в пятой главе. У Ибн-Рушда же учение о материальном интеллекте разрабатывается еще раньше — в комментариях к четвертой главе, и естественно, что там он ведет речь также об активном разуме.

В перипатетической традиции материальный интеллект, рассматриваемый как первоначальная стадия на пути формирования интеллекта, обычно сравнивали со способностью младенца к письму. У Александра Афродисийского он сводится к чистой предрасположенности человеческой души, заключенной в тело и опосредованной элементной смесью¹. Оспаривая такой взгляд, Ибн-Рушд полагает, что материальный интеллект не есть ни материальная форма, ни нечто, составленное из материи и формы². В обоснование своего мнения он ссылается на требование, которое Аристотель, вслед за Анаксагором, предъявлял разуму³: чтобы познавать, тот не должен быть «смешан» с телом. В противном случае он бы ничем не отличался от чувств, из чего бы следовали многие абсурдные выводы: имея собственную форму, интеллект был бы способен воспринимать лишь строго ограниченный круг однородных объектов, а также не мог бы воспринимать в одном познавательном акте противоположности и самого себя, подвергался бы с годами «износу», хотя на самом деле ум — в отличие от чувств — с течением времени не слабеет, а, напротив, крепнет, и т. д.

Материальный разум схож с первоматерией как потенция всего, но для Ибн-Рушда она существенно отличается от потенции первоматерии, ибо его потенция есть потенция [принятия] всех универсальных материальных форм (т. е. общих ментальных форм, абстрагированных от чувственных вещей), тогда как первоматерия способна стать всеми этими чувственными формами, но не в качестве познающего и постигающего их⁴.

Подчеркивая особый статус материального интеллекта как потенции, Ибн-Рушд вводит в традиционную перипатетическую онтологию новый разряд бытия. К трехчленной классификационной схеме, согласно которой сущее является или материей для физических вещей, или формой физических вещей, или бестелесной субстанцией/формой, он добавляет четвертое измерение — «интеллигибельную» материю (т. е. материю интеллигибельных форм), с каковой он и отождествляет материальный

¹ То есть телесной смесью, состоящей из четырех элементов (земли, воды, воздуха, огня). Макаят аль-Искандар аль-Афрудиси Фи аль-‘акль ‘аля ра’и Аристуалис // Шурух ‘аля Аристу мафкуда фи-ль-йунанийа ...Бейрут: Дар аль-Машрик, 1971. С. 40.

² Averrois. De Anima. P. 385 / БК1. С. 385. Здесь и далее при цитировании указывается страница латинского издания Большого комментария, а через косую черту наш перевод комментариев к 4-й главе (сокр. БК1) и 5-й главе (сокр.: БК2); Об этих изданиях будет сказано в конце предисловия.

³ Аристотель. О душе. С. 433.

⁴ Averrois. De Anima. P. 388 / БК1. С. 387.

интеллект¹. Тезис об особой потенциальности материального интеллекта призван утвердить мысль о его субстанциональности и вечности².

Если Аристотель четко говорит о бессмертии активного интеллекта, то его высказывания касательно материального интеллекта³ допускают разные толкования, но в перипатетической традиции чаще всего данные высказывания истолковывали в смысле тленности материального интеллекта. У Александра Афродисийского эта нетленность вытекает из его природы как чистой предрасположенности. Полемизируя с его представлением о материальном интеллекте в образе «отсутствия надписей» на доске, Ибн-Рушд склоняется к аристотелевской аналогии с «предрасположенной доской», на которой надписи ещё не нанесены⁴.

О тленности материального интеллекта говорил и предшественник Ибн-Рушда, арабо-испанский перипатетик Ибн-Бадджа (ум. 1139), отождествлявший его с силой воображения (точнее, с имажинативными формами, из которых впоследствии абстрагируются извлекаются интеллигибелии). Первоначально Ибн-Рушд находился под влиянием Ибн-Бадджи, придерживаясь такого же мнения относительно данного вопроса, но потом, по его собственным словам, он от него отошел⁵.

По Ибн-Рушду, имажинативная сила служит пассивным (*passivus*) интеллектом, и таковой подвержен возникновению и уничтожению⁶. На сей манер Ибн-Рушд переистолковывает это обозначение («пассивный интеллект»), которое традиционно прилагалось к материальному интеллекту.

Вместе с тем, заметим, указанное учение Ибн-Бадджи о тождестве материального интеллекта с воображением послужило для Ибн-Рушда отправным пунктом для другой его инновации, которая впервые выдвигается им в Большом комментарии. Это концепция о двух субъектах мышления (субстратах/носителях умственных знаний, интеллигибелей), преходящем и вечном: воображении и материальном интеллекте. С помощью этой теории Аверроэс решает известную апорию, связанную с единством мышления и множественностью мыслящих. В аспекте материального интеллекта мышление — единое, универсальное; со стороны же имажинативных интенций (из которых абстрагируются извлекаются, актуализируются интеллигибельные формы) оно индивидуальное, разнится от одного человека к другому⁷.

¹ Averrois. De Anima. P. 388 / БК1. С. 387.

² У Ибн-Рушда вечность обычно подразумевает перманентность, то есть вечность и в отношении прошлого (извечность), и будущего (нетленность, бессмертие).

³ Аристотель. О душе. С. 398

⁴ Averrois. De Anima. P. 395 / БК1. С. 393.

⁵ Averroes. Epitome de Anima. Талхис Китаб ан-Нафс / Ed. Gomez Nogales. Madrid, 1985. P. 126.

⁶ Averrois. De Anima. P. 409, 449, 476.

⁷ Averrois. De Anima. P. 399–400 / БК1. С. 396–397.

Для Аверроэса единство мышления обусловлено именно единством материального интеллекта, который таким образом предстает как единая для всех людей, для человечества в целом субстанция; и только такая характеризуется как бессмертная. Этот мононоизм (от греч. *μονος* — один, *νοῦς* — разум), который обозначался, особенно его оппонентами, также как монопсихизм, и есть главная инновация Ибн-Рушда в области учения об интеллекте; а в европейской культуре она стала своего рода «визитной карточкой» последователей мусульманского философа — латинских аверроистов. Католическая церковь объявила эту концепцию ересью, поскольку, как полагали, она противоречила христианскому учению о личном бессмертии человеческой души, а с этим и индивидуальному характеру загробного воздаяния.

Следующую (после материального интеллекта) стадию формирования разума Аверроэс, в соответствии с традиционной перипатетической ноэтикой, называет предрасположенным¹ интеллектом (араб. *'акль би-ль-маляка*; лат. *intellectus in habitu*; греч. *νοῦς ἔξις*). Таковой характеризует состояние индивида, у которого уже наличествуют первые интеллигибелии (первые понятия, аксиомы), благодаря чему он уже обладает навыками мышления, может умопостигать «самостоятельно, по желанию и без нужды в чем-то внешнем умопостигает, то, что ему свойственно [умопостигать]»². По отношению к активному интеллекту он выступает в качестве материи, а активный по отношению к нему — в качестве формы³.

Для Ибн-Рушда вечными являются не только активный и материальный интеллект, но и третий интеллект, порожденный ими, — теоретический (араб. *'акль назари*; лат. *intellectus speculativus*)⁴. Речь здесь идет об интеллигибелиях, в первую очередь о физических, математических и особенно метафизических знаниях. Если Ибн-Рушд развивает характерное для Теофраста (ум. ок. 285 г. до н. э.) и Фемистия учение о вечности материального разума, то он оспаривает их взгляд на теоретический интеллект как нечто контингентное (возникшее и уничтожающееся), полагая этот интеллект, в свете упомянутой концепции о двух субъектах мышления, вечным в его соотносительности с материальным разумом, хотя и темпоральным в отношении имажинативной силы⁵.

Самым примечательным аспектом учения Ибн-Рушда является идея о перманентном философе — как о субъекте, который умопостигает интеллигибелии, иначе бытие таковых было бы тщетным, а в мире нет ничего

¹ Или диспозиционным, умеющим, габитуальным.

² *Averrois. De Anima. P. 438 / БК2. С.* Обычно этот интеллект сравнивается со способностью искусного писца, который не только умеет пользоваться чернилами, пером и алфавитом, но и может продемонстрировать свое мастерство когда угодно.

³ *Averrois. De Anima. P. 406 / БК1. С. 402.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid. P. 499.*

напрасного. «Ведь если мудрость, — аргументирует он, — некоторым образом присуща человеческим существам, как различные виды ремесел некоторым образом присущи оным, то надо полагать невозможным, чтобы философия оставалась без какого-либо обиталища, как надо полагать невозможным, чтобы все естественные ремесла оставались без обиталища: коли какой-то части [света] — например, на севере земли — недостает этих ремесел, то другие области не будут лишены оных, хотя очевидно, что сии могут иметь обиталища как на юге, так и на севере»¹.

Мондиалистская² интерпретация мононоизма получит впоследствии развитие в европейской культуре. У такого видного представителя латинского аверроизма, как Данте, мононоизм послужит философским фундаментом учения о всемирной монархии. Позже, когда в европейской культуре уже утвердилась идея о прогрессе, эта аверроистская интенция получила развитие в учении о единстве истории человечества, ядро которой составляет духовный (преимущественно философский) прогресс³.

* * *

Трактат был написан Ибн-Рушдом около 1186 г. С арабского на латинский язык его перевёл (в 1220 г.) видный переводчик Толедской школы Михаил Скот (ум. 1236), и трактат дошел до нас только на латыни. В основу настоящего перевода был положен латинский текст издания: *F. S. Crawford. Averrois Cordubensis Commentarium Magnum De Anima Libros. Cambridge, Massachusetts: Medieval Academy of America, 1953.*

Нумерация данных фрагментов в русском переводе соответствует их нумерации в латинском оригинале, где она не является сквозной, а начинается заново соответственно каждой из трех книг аристотелевского трактата. Номера страниц данного издания указываются нами в угловых скобках. Рубрикация текста комментария к тому или иному фрагменту перевода — наша.

Собственно аристотелевский текст из гл. 5 кн. III, который комментирует Ибн-Рушд, курсивом воспроизводится нами в начале каждого комментария и дается в нашем переводе с латинского текста, релевантного арабскому переводу, которым, надо полагать, пользовался Ибн-Рушд⁴. Далее, в сноске представлен латинский оригинал данного

¹ Averrois. De Anima. P. 408 / БК1. С. 403.

² От лат. mundus — мир.

³ В частности, у Гердера, Канта и Гегеля. Подробнее см.: Ефремова Н. В. Об аверроистской ноологии // Историко-философский ежегодник. 1996. М.: Наука, 1997. С. 315.

⁴ Ибн-Рушд, по всей видимости, пользовался в основном двумя вариантами арабского перевода аристотелевского «О душе», предпочитая перевод Исаака Ибн-Хунайна (ум. 911). См.: Taylor C. Introduction // Averroes (*Ibn Rushd*) of Cordoba. Long Commentary on the De Anima of Aristotle. P. LXXVII–LXXVIII; Montada J. P. Annex 2: Aristotle's on the Soul in the Arabic tradition // Ibn Bâjja [Avempace] <https://plato.stanford.edu/entries/ibn-bajja/aristotle-soul-arabic.html>

фрагмента и его перевод по академическому изданию сочинений Аристотеля (*Аристотель. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1976; Далее — Аристотель. О душе*), выполненный П. С. Поповым. В рамках перевода самого комментария к фрагменту фразы Аристотеля приводятся жирным шрифтом и без кавычек. Как квадратные скобки, так и круглые скобки с нумерацией — от нас.

Перевод Большого комментария дается впервые. Фрагменты, относящиеся к четвертой главе третьей книги Аристотеля «О душе», были опубликованы в нашем переводе в ежегоднике *Ишрак* (№ 3, 2012. С. 380–407). В настоящей публикации представлен перевод пятой главы, в двух частях: комментариев 17–19 и комментария 20 (в следующем номере).

Комментарий 17 [Существование активного интеллекта]

<436> (**430a10–14**)¹ И поскольку, подобно тому как в природе, где в каждом роде имеется [и] то, что есть материя (а именно все вещи в потенциальном состоянии), и другое — причина и действующее [начало] (то есть то, благодаря чему он совершает какие-либо действия, как, [например], статус² ремесла³ в отношении материи), точно так же необходимо, чтобы душе были присущи (existant) эти два различия.

После того как [Аристотель] разъяснил природу потенциального интеллекта⁴ и актуального [интеллекта]⁵, дал различие между сим[и]⁶ и имажинативной силой⁷, он приступил к обоснованию необходимости существования третьего рода интеллекта, а именно активного интеллекта⁸, который делает потенциальный интеллект активным.

¹ Et quia, quemadmodum in Natura, est aliquid in unoquoque genere quod est materia (et est illud quod est ilia omnia in potentia), et aliud quod est causa et agens (et hoc est illud propter quod agit quidlibet, sicut dispositio artificii apud materiam), necesse est ut in anima existant hee differentie. (*Averrois. De Anima. P. 436*).

Пер. П. С. Попова: «Так как повсюду в природе имеется, с одной стороны, то, что есть материя для каждого рода (и в потенции оно содержит все существующее), с другой же — причина и действующее [начало] для созидания всего, как, например, искусство по отношению к материалу, подвергающемуся воздействию, то необходимо, чтобы и душе были присущи эти различия». (*Аристотель. О душе. С. 435*).

² Лат. dispositio, араб. халь.

³ Лат. artificum, араб. сына'а.

⁴ Лат. intellectus qui est in potentia; араб. аль-'акль аль-лязи би-ль кувва; сокр.: аль-'акль би-ль кувва; букв.: интеллект, который в потенции.

⁵ Лат. intellectus qui est in actu; араб. аль-'акль аль-лязи би-ль-фи'ль.

⁶ То есть материальным интеллектом как потенцией и этим интеллектом, уже становящимся актуальным.

⁷ Лат. virtus ymaginativa, араб. аль-кувва аль-хаййалийя.

⁸ Лат. intelligentia agens. араб. 'акль фа'иль/фа'аль. Арабское слово 'акль (греч. νοῦς) переводится и как «ум/интеллект», и как «умопостижение/интеллектция», и их не всегда можно различить. Латинский переводчик передаёт этот термин то как intellectus, то как intelligentia. Одним словом agens он переводит араб. фа'аль и фа'иль в рамках обозначения активного интеллекта (intelligentia/intellectus agens). Поэтому в тексте мы даем в круглых скобках соответствующий латинский термин intelligentia agens/intellectus agens.

[Аристотель] говорит, что полагание активного интеллекта в данном роде сущих схоже с тем, как дело обстоит со всеми природными вещами.

Ведь, поскольку необходимо, чтобы у каждого рода возникающих-уничтожающихся (*generabilium et corruptibilium*) природных вещей было три [фактора], которые суть из природы данного рода и прилагаются к нему, а именно активное, страдательное и произведенное, то так должно [быть] и [в отношении] интеллекта. Слова [Аристотеля] **И поскольку, подобно тому как в природе...** [означают, что] ситуация здесь такая же, как с природными вещами. То есть поскольку исследование души является физическим исследованием¹ (ибо душа — одна из природных сущностей), [а] природным вещам свойственно, <437> чтобы каждый род имел материю (то, что в потенции есть все [вещи] данного рода) и другое, каковое служит причиной и действователем (то, благодаря чему порождается все из данного рода, наподобие ремесла по отношению к материи), то необходимо, чтобы в душе существовали означенные три различия.

Комментарий 18 [Три интеллекта]

(430a14–17)² Следует также, чтобы в ней (в душе; in ea) был интеллект, становящийся всем, и интеллект, благодаря которому тот умопостигает всё, а [также такой] интеллект, что всё умопостигает, словно некоторая предрасположенность (habitus), наподобие света. Ведь свет в некотором роде и переводит цвета из потенции в акт³.

¹ То есть относится к области физики.

² Oportet igitur ut in ea sit intellectus qui est intellectus secundum quod efficitur omne, et intellectus qui est intellectus secundum quod facit ipsum intelligere omne, et intellectus secundum quod intelligit omne, quasi habitus, qui est quasi lux. Lux enim quoquo modo etiam facit colores qui sunt in potentia colores in actu (*Averroes. De Anima. P. 437*).

Пер. П. С. Попова: «И действительно, существует, с одной стороны, ум, который становится всем, с другой — ум, все производящий, как некое свойство, подобное свету. Ведь некоторым образом свет делает действительными цвета, существующие в возможности» (*Аристотель. О душе. С. 435*).

³ Данный текст, заметим, отличается от аристотелевского, в котором говорится только о двух аспектах интеллекта. Неясно, на какой перевод ориентировался Ибн-Рушд, ибо в известном переводе Исаака Ибн-Хунайна (ум. 911) перевод в целом соответствует аристотелевскому тексту. Как пишет Ч. Тэйлор, в еврейском переводе «Большого комментария» Ибн-Рушда данный фрагмент аристотелевского текста соответствует греческому оригиналу с его двухчленным делением интеллекта, а также он обращает внимание на то, что в Среднем комментарии той же книги «О душе» Ибн-Рушд придерживается двухчленного деления (*Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba. Long Commentary on the De Anima of Aristotle. Note 170. P. 349; P. LXXVII–LXXVIII, LXXIX. С. 435*). Со своей стороны, заметим, что это трехчленное деление присутствует в Кратком комментарии (*Compendium*) Ибн-Рушда к «О душе». См.: *Averroes. Epitome de Anima. P. 123*.

Поскольку необходимо, чтобы в части души, именуемой интеллектом¹, имелись эти три различия, то необходимо, чтобы там была (1) часть, которая называется интеллектом, поскольку он становится всем посредством уподобления и восприятия², и также, чтобы там была (2) вторая часть, называемая интеллектом в силу того, что он делает интеллект, который в потенции актуально умопостигающий всё, умопостигающим всё в акте (ведь причина, по которой [второй интеллект] делает потенциальный интеллект актуально умопостигающим, — не что иное, как бытие [означенного второго интеллекта] актуальным); ибо бытие его (второго разума) актуальным служит причиной того, чтобы [тот первый интеллект] умопостигал всё актуально), и чтобы там была (3) третья часть, именуемая интеллектом постольку, поскольку он делает все потенциально умопостигаемое актуально умопостигаемым.

[Материальный интеллект и интеллект предрасположенный]

Слова **следует также... [становящийся всем]** подразумевают материальный интеллект; это и есть его определение³, о котором упоминалось выше⁴. В последующих словах **и интеллект, благодаря которому тот умопостигает все**, подразумевается <438> тот [интеллект], который становится [всем] и тот [интеллект], который в предрасположенности (*in habitu*)⁵. Местоимение **тот** можно отнести к материальному интеллекту, как мы [уже] об этом упоминали⁶, а можно — к умопостигающему человеку. К [нашим] словам «в силу того, что он делает интеллект... умопостигающим всё» необходимо добавить: «самостоятельно (*ex se*), когда пожелает». Ибо такова дефиниция предрасположенности (*habitus*), то есть когда обладающий данной предрасположенностью самостоятельно, по желанию и без нужды в чем-то внешнем умопостигает, то, что ему свойственно [умопостигать]. Под словами **а [также такой] интеллект, что все умопостигает** [Аристотель] подразумевает активный интеллект (*intelligentia agentem*). А под словами **умопостигает, словно некоторая предрасположенность** (*habitus*), он подразумевает: делает всякое потенциально умопостигаемое умопостигаемым актуально,

¹ Здесь Ибн-Рушд уточняет, что речь идет о высшей, разумной части души, а точнее, если пользоваться терминологией восточных перипатетиков, о теоретическом (*назари*) разуме.

² То есть материальный интеллект.

³ Точнее — дескрипция (лат. *descriptio*; араб. *расм*); в отличие от дефиниции (лат. *diffinitio*; араб. *хадд*) как строгого определения: при дефиниции берётся ближайший род и видовое отличие («Человек — это разумное животное»), тогда как дескрипция апеллирует к какому-то роду (необязательно ближайшему) и некоторому акцидентальному свойству (например, смеху, т. е. способности к юмору: «Человек — это смеющееся животное»).

⁴ См. *Averrois. De Anima. P. 387–388 / БК1. С. 387.*

⁵ То есть предрасположенный интеллект.

⁶ См. *Averrois. De Anima. P. 387 / БК1. С. 387.*

после того как оно было прежде [умопостигаемым] потенциально, словно [он] — предрасположенность и форма¹.

[Уточнение касательно сравнения активного интеллекта с ремеслом]

Когда он говорит: **наподобие света...** то он указывает, каким способом следует полагать, что активный интеллект (*intelligentia agentem*) [существует] в душе. Мы ведь никоим образом не можем утверждать, что во всех аспектах отношение активного интеллекта в душе к возникшему интеллекту подобно отношению ремесла к изделию. Ибо ремесло вкладывает форму во всю материю — прежде создания её (формы) ремеслом [в материи] ничего не было из понятия (*de intentione*) формы. Но не так обстоит дело с интеллектом. Ведь было бы так с интеллектом, человек не нуждался бы для постижения интеллигибелей² ни в ощущении, ни в воображении. И интеллигибелии (*intellecta*) перешли бы из активного интеллекта в материальный интеллект без того, чтобы материальный интеллект нуждался в созерцании чувственных форм.

[Активный интеллект и имагинативные интенции]

С другой стороны, мы и не можем сказать, что только имагинативные интенции приводят в движение материальный интеллект, выводя его из потенциального [состояния] в актуальное. Ведь если бы это было так, тоне существовало бы никакого различия между универсальным и индивидуальным, а интеллект был бы сродни (*de genere*) имагинативной силе. Поэтому, в дополнение к нашему полаганию, что отношение <439> имагинативных интенций к материальному интеллекту подобно отношению чувственных вещей к органам чувств (как об этом впоследствии скажет Аристотель³), необходимо полагать бытие другого двигателя, благодаря которому они (имагинативные интенции) актуально движут материальным интеллектом (а это не что иное, как делать их [имагинативные интенции] актуальными интеллигибелиями, абстрагируя их от материи).

¹ Как пишет Ибн-Рушд в своем Среднем комментарии к «О душе», «об интеллекте как о потенциальном (*би-ль-кува*) говорится в двух смыслах: (1) на манер сказывания о предрасположенностях (ед. *маляка*) и формах (ед. *сура*), что они суть потенции/способности (ед. *куваа*), т. е. у них имеется потенция самим по себе действовать, наподобие того как о знающем/ученом (*‘алим*) говорится, что он сам по себе способен познавать, исследовать и делать заключения и (2) на манер сказывания о претерпевающих силах/способностях — об обучающемся, например, говорят как о потенциально знающем, ибо таковой не способен делать это сам по себе, а только благодаря другому. Таково различие между действующими (*фа’иля*) способностями и способностями претерпевающими (*мунфа’иля*)» (Ибн Рушд. Талхис книга ан-Нафс. Каир: аль-Маджлис аль-а’ля ли-с-сакафа, 1994. С. 126).

² Лат. *intelligibilia*, араб. *ма’кулят* (ед.ч. *ма’куль*). В латинском переводе употребляется также термин *intellecta*. Оба термина порой переводятся нами как «интеллигибелия». Чтобы различить один термин от другого, в скобках даются соответствующие латинские термины. Следует отметить, что в первом случае речь обычно идет об абстрагированных/извлеченных из материи умственных понятиях, а во втором — об изначально имматериальных в своей сути реалиях (например, космических интеллектах и имеющихся в них формах).

³ См. Averrois. De Anima. P. 470–472.

[Аналогия со зрительным процессом]

Поскольку этот мотив (*intentio*), который заставляет нас полагать активный интеллект отличным от материального интеллекта и от умопостигаемых им форм вещей, сходен с мотивом, благодаря которому зрение нуждается в свете (при том, что действующее и воспринимающее отличны от света [и зрения]), то [Аристотель] удовлетворился разъяснением такого модуса [каузальности] посредством этой аналогии [со светом]. Как если бы он (Аристотель) сказал: фактор, который заставляет нас полагать активный интеллект, аналогичен тому фактору, благодаря которому зрение нуждается в свете. Ибо подобно тому, как орган зрения приводится в движение цветами только тогда, когда они в акте, который осуществляется не иначе как в присутствии света, поскольку это он выводит их из потенции в акт, точно так же имагинативные интенции приводят в движение материальный интеллект, только будучи интеллигибельными в акте, который реализуется ими лишь в присутствии чего-либо иного, что есть интеллект в акте.

[Два вида действий разумной души]

Необходимо было атрибутировать эти два [вида] действия души в нас, а именно принятие интеллигибельных и их создание¹, хотя действующее и принимающее суть извечные субстанции, поскольку к нашей воле восходят эти два действия, а именно абстрагирование интеллигибельных и их постижение. Ведь абстрагировать — не что иное, как делать имагинативные интенции интеллигибельными в акте (*intellectas in actu*), после того как они были [интеллигибельными] в потенции. Постижение же — не что иное, как принятие данных интенций. Когда же мы обнаруживаем, что одна и та же вещь, а именно имагинативные интенции, переходит в своем бытии с одной ступени на другую (*de ordine in ordinem*), мы говорим: необходимо, чтобы это было и благодаря действующей причине², и [причине] воспринимающей. Следовательно, воспринимающая — это материальная [причина], а действующая — производящая [причина].

¹ Лат. *creatio*; араб. *тахлик*. См.: Ибн Рушд. Талхис китаб ан-Нафс. С. 129.

² Для перевода интеллигибельных из потенциального состояния в актуальное необходимо нечто, чья субстанция вечная и вечно пребывает в актуальном состоянии. Аль-Фараби (ум. 950) указывает, что бытие интеллигибельных до их принятия материальным разумом — не такое, же, как после, когда они становятся актуальными постигаемыми (Аль-Фараби. О разуме. С. 969); для перехода из потенциального состояния в актуальное они нуждаются в активном разуме (Аль-Фараби. Совершенный Град. С. 155); активный разум переводит интеллигибельные на другую ступень, из потенциального состояния в актуальное: «То, что является телами или [заключено] в телах, по своей сущности неумопостигаемо, и ничто в их сущности не является актуальным разумом. Именно деятельный разум делает их умопостигаемыми актуально, делает некоторое из них актуальным разумом и возвышает их от той природы, благодаря которой они существуют, на ступень бытия более высокую, чем та, которая им дана от природы. (Аль-Фараби. Гражданская политика. С. 53).

[Мнение Александра Афродисийского об интеллекте как о форме]

Поскольку мы обнаруживаем, что посредством этих двух сил интеллекта мы действуем,¹ когда пожелаем, и ничто не совершает действие, кроме как благодаря собственной форме, то необходимо атрибутировать нам эти две силы интеллекта. И тот интеллект, который призван абстрагировать интеллигибелии (*intellectum*) и создавать их, должен предшествовать в нас тому интеллекту, который призван принимать их. Александр¹ говорит, что правильнее описывать интеллект, который в нас, через его активную силу, а не претерпевающую (*patientem*), ибо претерпевание и принятие — общие присущие интеллекту, органам чувств и различным силам², в то время как действие свойственно исключительно ему [интеллекту]; и будет лучше, если описывать вещь через ее действие.

По моему мнению, таковое совершенно не является обязательным во всех аспектах, разве только когда термин «претерпевание» (*passio*) по отношению к ним сказывается в одном и том же смысле; однако он сказывается только эквивокативно.

Все сказанное Аристотелем по этому поводу соответствует [его мнению] о том, что универсалии не имеют бытия вне души, [а не так], как считал Платон. Иначе ему [Аристотелю] не пришлось бы полагать [бытие] активного интеллекта.

Комментарий 19 [Сравнение активного и материального интеллектов]

(430a17–20) И этот интеллект также (*etiam*) отделённый³ [от материи], не смешан⁴ [с материей] и не страдателен⁵, по своей же субстанции он является деятельностью. Ведь действующее всегда выше⁶ претерпевающего, а начало (*principium*)⁷ — выше материи. Знание в акте — это то же, что [его] предмет⁸.

¹ Александр Афродисийский.

² Лат. *virtus distinctivus*; араб. *кувват ат-тамйиз*.

³ Лат. *abstractus*; араб. *муфарик*. См.: Ибн Рушд. Талхис kitab ан-Нафс. С. 130.

⁴ Лат. *non mixtus*; араб. *мухалит*.

⁵ Лат. *non passibilis*; араб. *мунфа'иль*.

⁶ Лат. *nobilius*; араб. *ашраф*. См.: Ибн Рушд. Талхис kitab ан-Нафс. С. 130. В арабском переводе трактата Аристотеля, сделанном Исааком Ибн-Хунайном (ум. 910), в первом сравнении «выше» передано как *ашраф*, а второе во втором — как *акрам*. См.: *Аристоталис*. Фи ан-нафс / ред. А. Бадави. Каир: Мактабат ан-Нахда аль-Мисриййа, 1954. С. 75.

⁷ Лат.: *principium*; араб. *мабда'*. См.: Ибн Рушд. Талхис kitab ан-Нафс. С. 130.

⁸ Et iste intellectus etiam est abstractus, non mixtus neque passibilis, et est in sua substantia action. Agens enim semper est nobilior (*Averrois*. De Anima. P. 440).

Пер. П. С. Попова: И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью. Ведь действующее всегда выше претерпевающего и начало выше материи. В самом деле, знание в действии есть то же, что его предмет (*Аристотель*. О душе. С. 435–436).

[Общие свойства]

Разъяснив второй род бытия интеллекта — активный, [Аристотель] приступил к сравнению его с материальным [интеллектом]. Слова **И этот интеллект также**¹...[означают]: и этот интеллект, подобно материальному, отделён [от материи], и так же, как тот, не страдателен, не смешан.

После рассказа о том, что общее у [активного интеллекта] с материальным интеллектом, [Аристотель] указал на свойственную для активного интеллекта характеристику, сказав: **по своей же субстанции он является деятельностью**... то есть в нем нет потенции <441> к чему-либо — не как в принимающем² интеллекте, [у которого] есть потенция к принятию форм. Ведь активный интеллект (*intelligentia agens*)³ ничего не познает из того (*ex eis*), что [находится] здесь [т. е. в материальном мире]⁴.

[Имматериальность обоих интеллектов]

Необходимо, чтобы активный интеллект (*intelligentia agens*) был отделённым, не смешанным [с материей] и не претерпевающим, ибо он делает все формы умопостигаемыми. Был бы он смешанным, не являлся бы делателем всех форм, подобно тому как необходимо, чтобы материальный интеллект, поскольку он принимает все формы, был отделённым и не смешанным: если бы он [материальный интеллект] не был отделён, то не имел бы эту [свойственную ему] уникальную (*singularem*) форму⁵; и тогда непременно было бы одно из двух: или он принимает сам себя — и в таком случае движущее в нем будет движимым, или он не принимает все разряды форм.

И ещё: был бы активный интеллект (*intelligentia agens*) смешан с материей, то из этого необходимо следовало бы: или он самого себя умопостигает и творит⁶, или не творит все формы⁷.

[Разница в доказательствах]

В чем же различие между этими двумя доказательствами в соотношении с обоими [интеллектами]? Ведь они очень похожи. Удивительно,

¹ Лат. *etiam*; араб. *айдан*. К этому слову мы вернемся во второй части настоящей публикации.

² Материальном.

³ Сам по себе, вне связи с нашим телом.

⁴ Для постижения вещей этого мира активному интеллекту требуется посредничество импинативных форм; см.: *Ибн Рушд*. Талхис китаб ан-Нафс. С. 121.

⁵ То есть свою способность принимать все формы. См. примеч. 11 и соответствующий основной текст.

⁶ В случае смешения с материей интеллект оказывается умопостигаемым/интелигибелией только потенциально. Чтобы умопостигать себя, он должен абстрагировать себя от материи, делать себя интелигибелией. В этом смысле он создает себя. Но это невозможно, так как с точки зрения аристотелевской традиции ни одна вещь не может создавать себя.

⁷ Обе альтернативы — абсурдны, по Аверроэсу.

что все считают истинным данное доказательство, а именно в отношении активного интеллекта, и не сходятся между собой [во мнении] касательно доказательства, [относящегося] к материальному интеллекту; хотя они также (etiam) очень похожи, так что следовало бы, чтобы те, кто согласен с одним, согласились бы и с другим.

То, что материальный интеллект не должен быть смешан, мы можем постичь исходя из суждения и его понимания. Ибо мы судим посредством него о вещах бесконечных по числу [в рамках] общего суждения¹, а [при этом] очевидно, что рассудительные силы² души, а именно индивидуальные-смешанные [силы], судят только об ограниченных [по числу] интенциях, то [отсюда], согласно [закону] контрапозиции³, следует: вещь, которая не судит [только] об ограниченных [по числу] интенциях, не должна быть смешанной силой души.

[Критика мнения Ибн-Баджжи об отнесении общего суждения к активному интеллекту]

Если мы к этому добавим, что материальный интеллект судит о вещах бесконечных [по числу] и не обретенных посредством чувства, а также что он не судит [только] об ограниченных интенциях, то следует, что он есть <442> не смешанная сила [души]. По-видимому, Ибн-Баджжа в «Прощальном послании»⁴ признает данное мнение истинным, а именно, что сила, посредством которой мы выносим общее суждение, не ограничена. Однако он полагал, что данная сила — это активный интеллект, как то явствует из его слов там.

Но это не так. Ведь суждение и различение в нас атрибутируются исключительно материальному интеллекту. Авиценна уверенно⁵ принимает данное рассуждение, и оно истинно само по себе.

Когда [Аристотель] объяснил, что активный интеллект отличается от материального тем, что активный [интеллект] всегда [является] чистой деятельностью, а материальный — и тем, и другим⁶ по причине вещей, которые [существуют] здесь [в материальном мире], он указал на целевую причину этого, сказав: **Ведь действующее всегда выше претерпевающего**, то есть по своей субстанции этот (активный интеллект) всегда есть действие, а тот (материальный интеллект) пребывает и в том, и в другом состояниях. Как уже говорилось, отношение активного интеллекта к претерпевающему схоже с отношением движущего начала к некоторым

¹ Например, все А суть В (например, «Все люди смертны»).

² Лат. virtusiudicantis; араб. ед. ч. *хакима*.

³ По этому закону (араб. 'акс накыд), если некая посылка А влечет за собой следствие В, то отрицание В влечёт за собой отрицание А.

⁴ Лат. Epistola Expeditionis (в латинских переводах название трактата порой передается как Epistola de Discessu); араб. *Рисалят аль-вада'*. См.: Ибн-Баджжа. Рисалят аль-вада'. С. 138.

⁵ См., например: Ибн-Сина. Исцеление. С. 360.

⁶ И действующим, и претерпевающим.

образом движимой материей. Действующее же всегда выше, чем претерпевающее, а начало — выше по достоинству, чем материя.

Таким образом, следуя Аристотелю, надо полагать, что последним¹ интеллектом в иерархии отделённых [интеллектов] является тот (ille) материальный интеллект. Ведь его действие (actio) менее [совершенное] [сравнительно] с их действиями, так как его деятельность, по-видимому, больше [похожа] на претерпевание, нежели на действие — нет ничего другого, чем данный интеллект отличается от активного интеллекта, кроме этого аспекта².

[Итоговое рассуждение]

Поэтому подобно тому, как мы постигаем множественность [тех] отделённых интеллектов только по многообразию их действий, точно так же мы постигаем отличие этого материального интеллекта от активного интеллекта исключительно по различию их действия. И на манер того как это бывает с активным интеллектом, что он иногда действует на вещи, существующие здесь [в материальном мире], а иногда — нет, равным образом так происходит и с этим (материальным интеллектом), [а именно], что он иногда судит о вещах, существующих здесь [в материальном мире], а иногда — <443> нет. Они же различаются между собой только в том, что суждение есть нечто из разряда совершенствования судящего, тогда как в данном аспекте действие не относится к разряду совершенствования действующего. Итак, прими во внимание сие: в том-то и состоит отличие между этими двумя интеллектами, иначе не было бы [никакой] разницы между ними. О Александр!³ Если бы это наименование «материальный интеллект» у Аристотеля означало лишь предрасположенность, то как он мог делать сравнение между ним и активным интеллектом, а именно указывать, в чем они сходны и в чем различны?

Далее Аристотель сказал: **Знание в акте — это то же, что [его] предмет**, этим указав, как я полагаю, на нечто свойственное активному интеллекту, в чем тот отличается от материального [интеллекта], а именно то, что в активном интеллекте (intelligentia agenti) знание в акте есть то же, что познанное (scito), но дело обстоит не так, как с материальным интеллектом, ибо уопостигаемое им не есть вещи,

¹ Здесь Ибн-Рушд выстраивает иерархию не от материального мира к небесному, а наоборот. Активный и материальный интеллекты следуют после небесных интеллектов, служащих двигателями небесных сфер; у Аристотеля таковых — 55, у Ибн Рушда же — 50, как он говорит об этом в своем Большом комментарии к «Метафизике» Аристотеля. В своем же Кратком комментарии Ибн Рушд определяет число движений сфер в 38, а общее количество двигателей — в 45 (См.: *Ибн Рушд*. Большой комментарий к «Метафизике» Аристотеля. С. 510 и также примеч. 3 на этой странице).

² В латинском оригинале: ...non quia est aliud per quod differat iste intellectus ab intellectu agentis nisi per hand intentionem tantum.

³ Александр Афродисийский.

которые не суть сам [этот] интеллект (in se intellectus). Когда же он установил (notificavit), что его субстанция и есть его актуальность, он дал причину этого (super hoc).

Литература

Аристотель. О возникновении животных. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1940. 250 с.

Аристотель. О душе // Аристотель. Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 371–448.

Аристуталис. Фи ан-нафс / ред. А. Бадави. Каир: Мактабат ан-Нахда аль-мисриййа, 1954. 290 с.

Ефремова Н. В. Ноология восточных перипатетиков // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Восточная литература, 1998. С. 146–174.

Ефремова Н. В. Об аверроистской ноологии // Историко-философский ежегодник. 1996. М.: Наука, 1997. С. 301–319.

Ибн Баджа. Рисалят аль-вада' // Раса'иль Ибн Баджжа аль-иляхиййа / Изд. М. Фахри. Бейрут: Дар ан-Нахар, 1991. С. 113–143.

Ибн Рушд. Большой комментарий к «Метафизике» Аристотеля (*Тафсир Ма-ба'д ат-таби'а*). Раздел об обосновании бытия Бога и Его атрибутов / пер., предисл. и примеч. Н. В. Ефремовой // ARS ISLAMICA / под ред. М. Б. Пиотровского и А. К. Аликберова. М.: Наука–Восточная литература, 2016. С. 482–522.

Ибн Рушд. Большой Комментарий к сочинению Аристотеля «О душе» (фрагмент) / пер., коммент., предисл. Н. В. Ефремовой // Ишрак. 2012. № 3. С. 380–407.

Ибн Рушд. Талхис Китаб ан-Нафс. Каир: аль-Маджлис аль-а'ля ли-ссакафа, 1994. 248 с.

Ибн Сина. Исцеление // *Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В.* Мусульманская философия: антология. Казань: Изд-во ДУМ РТ, 2009. С. 309–456.

Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. Мусульманская религиозная философия. Фальсафа. Казань: Изд-во КазГУ, 2014. 234 с.

Макалят аль-Искандар аль-Афрудиси. Фи аль-'акль 'аля ра'и Аристуталис // Шурух 'аля Аристу мафкуда фи-ль-йунаниййа... Бейрут: Дар аль-Машрик, 1971. С. 31–42.

Аль-Фараби. Гражданская политика // *Аль-Фараби*. Социально-этические трактаты. Алма-Ата: Наука, 1973. С. 45–168.

Аль-Фараби. Совершенный град // *Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В.* Мусульманская философия: антология. Казань: Изд-во ДУМ РТ, 2009. С. 106–206.

Аль-Фараби. Трактат «О разуме» / пер. с араб., предисл. и коммент. Т. Ибрагима // Orientalistica. 2019. Vol. 2. № 4. С. 954–982.

Averroes. *Epitome de Anima* (Талхис Китаб ан-Нафс) / ed. Gomez Nogales. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Instituto “Miguel Asin”, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1985. 260 p.

Averroes (*Ibn Rushd*) of Cordoba. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle* / Transl. by Richard C. Taylor a. with Th.-A. Druart, subeditor. New Haven&London: Yale U. P., 2009. Cx + 498 p.

Averrois Cordubensis *Commentarium Magnum De Anima Libros* / Ed. F. S. Crawford. Cambr., Massachusetts: Mediaeval Academy of America, 1953. Xxiv + 592 p.

The Philosophy of the Commentators. 200–600 AD. A Sourcebook / Richard Sorabji. L.: Bristol Classical Press, 2012. V. 1. Xv + 430 p.

References

Aristotel (1940). *O vozniknovenii zhivotnyh* [On the Generation of Animals] Moscow: Izdatelstvo Akademii nauk SSSR, 1940. 250 p.

Aristotel (1976). *O dushe* [On the Soul]. *Sochinenijav 4 tomah*. T. 1. Moscow: Mysl, 1976. Pp. 371–448.

Aristutalis (1954). *Fi an-nafs* / Ed. A. Badawi. Cairo: Maktabat an-Nahda al-Misriyya, 1954. 290 p.

Averroes (*Ibn Rushd*) of Cordoba (2009). *Long Commentary on the De Anima of Aristotle* / Transl. by Richard C. Taylor a. with Th.-A. Druart, subeditor. New Haven&London: Yale U. P. Cx + 498 p.

Averroes (1985). *Talhis kitab an-Nafs (Epitome de Anima)* / Ed. Gomez Nogales. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Instituto “Miguel Asin”, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 260 p.

Averrois Cordubensis *Commentarium Magnum De Anima Libros*. (1953) / Ed. F. S. Crawford. Cambr., Massachusetts: Mediaeval Academy of America. Xxiv + 592 p..

Efremova N. V. (1998). *Noologija vostochnyh peripatetikov* [Noology of Eastern Peripatetics]. *Srednevekovaja arabskaja filosofija. Problemy i reshenija*. Moscow: Vostochnaja literatura, 1998. Pp. 146–174.

Efremova N. V. (1997). *Ob averroistskoj noologii* [On Averroistic Noology]. *Istoriko-filosofskij ezhegodnik*. 1996. Moscow: Nauka, 1997. Pp. 301–319.

Al-Farabi. (1973). *Grazhdanskaja politika* [Civil Politics]. *Al-Farabi. Socialno-jeticheskie traktaty*. Alma-Ata: Nauka. Pp. 45–168.

Al-Farabi. (2009). *Sovershennyj grad* [The Perfect City]. Ibragim T. K., Efremova N. V. *Musulmanskaja filosofija. Antologija*. Kazan’: Izdatelstvo DUM RT. Pp. 106–206.

Al-Farabi’s treatise “On Intellect”. (2019) [Al-Farabi. Traktat «O razume»] // *Orientalistica*. Vol. 2. No. 4. Pp. 954–982.

Ibn Bajja (1991). *Risalat al-wada'* [Letter of Farewell]. *Rasa'il Ibn-Bajja al-ilahiyya* / M. Fakhri. Beirut: Dar an-Nahar. Pp. 113–143.

Ibn Rushd (2016). Bolshoj kommentarij k "Metafizike" Aristotelja [Long Commentary on the Metaphysics of Aristotle] (Tafsir Ma-ba'd at-tabi'a). Razdel ob obosnovanii bytija Boga i Ego atributov / Perevod, predislovie i primchanija N. V. Efremova. *ARS ISLAMICA* / Ed. M. B. Piotrovsky i A. K. Alikberov. Moscow: Nauka — Vostochnaja literatura. Pp. 482–522.

Ibn Rushd. (2012). Bolshoj Kommentarij k sochineniju Aristotelja «O dushe» (fragment) / Perevod, kommentarij, predislovie N. V. Efremova. *Ishraq*. 2012. No. 3. Pp. 380–407.

Ibn Rushd. (1994). *Talhis kitab an-Nafs*. [Middle Commentary "On the Soul"]. Cairo: al-Majlis al-'ala li-s-saqafa. 248 p.

Ibn Sina. (2009). Iscelenie [The Healing]. Ibragim T. K., Efremova N. V. *Musulmanskaja filosofija. Antologija*. Kazan: Izdatelstvo DUM RT. Pp. 309–456.

Ibragim T. K., Efremova N. V. (2014). *Musulmanskaja religioznaja filosofija. Falsafa*. [Muslim Religious Philosophy. Falsafa]. Kazan: Izdatelstvo KazGU. 234 p.

Maqalat al-Iskandar al-Afrudisi Fi al-'aql 'ala ra'i Aristutalis (1971) [Discourse of Alexander Aphrodisias on the Intellect in the Opinion of Aristotle]. *Shuruh 'ala Aristu mafquda fi-l-yunaniyya...* Beirut: Dar al-Mashriq. Pp. 31–42.

The Philosophy of the Commentators. 200–600 AD. A Sourcebook (2012) / Ed.: Richard Sorabji. L.: Bristol Classical Press. V. 1. Xv + 430 p.

**IBN RUSHD. THE GREAT COMMENTARY
ON ARISTOTLE'S "DE ANIMA"
(BOOK III, COMM. 17–19).
TRANSL., FOREWORD AND COMM.
BY NATALIA V. EFREMOVA**

Abstract. This work presents a translation of a fragment from the work of the prominent Arab-Muslim philosopher Ibn Rushd (Lat.: Averroes, d. 1198) — of commentaries on the fifth chapter of the third book of the Aristotelian treatise “On the Soul”. The doctrine of intellect set forth in this treatise, which is lapidary and allows for ambivalent interpretations, was developed in many directions in Muslim philosophy (*falsafa*), gaining new dimensions — ontological, cosmological, prophetological, eschatological.

In the Long commentary, which relates to the mature period of activity of Averroes, his fundamental noological ideas were finally set forth, primarily the concept of the unity and eternity of all-human intellect. Known subsequently as Mononoism, this concept gave rise to the heated debates in European culture and became significant for Ibn Rushd's followers — the Latin Averroists.

Keywords: Ibn Rushd, Averroes, noology, mononoism, Aristotle, peripatetism, Falsafa.

Natalia V. EFREMOVA,

Cand. Sci. (Philos.), senior research fellow, Department of Oriental
Philosophies. Institute of Philosophy of RAS
(bld. 1, 12, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation).
E-mail: salamnat@mail.ru

